

DARIUSZ PIĘTKA

BYT I ŚWIAT W ONTOLOGII ELEACKIEJ

Streszczenie. Przedmiotem artykułu są teorie pierwszych ontologów greckich: Ksenofanesa, Parmenidesa i Melissosa na temat bytu, jego jedności i tożsamości, z uwzględnieniem niektórych poglądów Zenona. Naczelnym problemem artykułu jest pytanie o naturę relacji bytu względem świata u filozofów eleackich. Celem jest opis sposobu rozumienia tego powiązania, zaproponowanego przez każdego z nich. W rezultacie analiz porównawczych, opierając się na badaniu zachowanych fragmentów tekstów starożytnych, okazało się, że Ksenofanes jest autorem koncepcji Jedno-Boga tożsamego ze światem, zaś Parmenides sformułował oryginalną teorię bytu transcendującego świat cielesny, ale stanowiącego jego rację tożsamości jako całości. Przedstawiona w artykule interpretacja poglądów Parmenidesa stanowi ujęcie odmienne od powszechnie przyjmowanego. Melissos natomiast wykorzystując Parmenidejski sposób rozumienia bytu jako czegoś jednego umieszcza go w świecie. Zbliży to poglądy Melissosa do poglądów Ksenofanesa. Każda z tych teorii nastęrcza jednak wielu problemów interpretacyjnych, wynikających przede wszystkim z niewielkiej ilości tekstów źródłowych.

Słowa kluczowe: Ksenofanes z Kolofontu; Parmenides z Elei; Zenon z Elei; Melissos z Samos; filozofia eleacka; początki ontologii

1. Wstęp. 2. Jeden Bóg w ujęciu Ksenofanesa. 3. Byt i świat u Parmenidesa. 4. Nieskończony byt Melissosa. 5. Zakończenie.

1. WSTĘP

Za założyciela i twórcę szkoły eleackiej tradycyjnie uważa się Parmenidesa z Elei. Do języka filozoficznego wprowadził on jako pierwszy pojęcie „bytu” ($\tau\acute{o}\ \epsilon\acute{i}\nu\nu$ – forma dialektu jońskiego) za pomocą imiesłowa czasu teraźniejszego w stronie czynnej czasownika „być” ($\epsilon\acute{i}\nu\alpha\iota$). W nurcie eleackim nie było ono pojmowane w taki sam sposób. Omawiając genezę pojęcia bytu i poglądów Parmenidesa, wskazuje się na Ksenofanesa z Kolofontu. Diogenes Laertios w *Żywotach i poglądach słynnych filozofów* już w prologu, przedstawiając filozofię

italską i jej rozwój począwszy do Ferykydesa i Pitagorasa, pisze, że uczniem Ksenofanesa był Parmenides, jego uczniem Zenon, a uczniem Zenona Leukippos (Diogenes Laertios 1964, I, 15). W przedstawionej sukcesji brakuje jednak Melissosa, którego Diogenes wymienia w innym miejscu *Żywotów* jako słuchacza Parmenidesa (Diogenes Laertios 1964, I, 15). Wprost nie zalicza go jednak w żadnym miejscu do szkoły eleackiej. Dostrzegają to jednak Platon i Arystoteles, którzy wskazywali związki teorii bytu Melissosa z koncepcją Parmenidesa. Według Platona Parmenides i Melissos sądzili, że wszystko jest jednością i stoi w miejscu, pozostając samo w sobie. Nie ma w bycie miejsca, w którym mogłoby się poruszać (Platon 1903b, 180d-e). Arystoteles zarzuca jednemu i drugiemu błędną koncepcję jedności bytu i sądzi, że w obu przypadkach popełnili ten sam błąd w rozumowaniu, przyjmując wnioski, które nie wynikają z przesłanek (Arystoteles 1837a, 186a). Platon i Arystoteles zaliczają obu filozofów do jednego nurtu w rezultacie pojmowania przez nich bytu jako jedności, poza którą nie ma wielości i zmiany. Sądzę, że jest to spojrzenie na Parmenidesa czy szerzej, na całą filozofię eleacką, przez pryzmat teorii Melissosa, które wywarło wpływ na całą późniejszą tradycję interpretacji eleatyizmu.

Głównym problemem, poruszonym w artykule, jest pytanie o relacje, w jakich pozostaje byt eleatów względem świata cielesnego i zmiennego, stanowiącego przedmiot mniemań śmiertelnych. Wydaje się, że temat ten jest często pomijany w interpretacjach eleatyizmu i przedstawia się poglądy tej szkoły, szczególnie Parmenidesa, jako dalece odbiegające od zdrowego rozsądku, przeczące doświadczeniu zmysłowemu, jakoby świat nie był złożony, nie było w nim wielości ani nie mogły zachodzić w nim żadne zmiany. Pogląd ten ulega wzmocnieniu przez nieadekwatny, jak należy sądzić, sposób odczytania istoty paradoksów Zenona jako paradoksów na nieistnienie ruchu i wielości. Postaram się uzasadnić, że Parmenides nie był filozofem, który odrzucał zdrowy rozsądek i doświadczenie zmysłowe

(podobnie zresztą jak Zenon), a sposób rozumienia bytu, ignorujący naturę świata materialnego nie pochodzi od niego.

2. JEDEN BÓG W UJĘCIU KSENOFANESA

Za protoplastę filozofii Parmenidesa uważa się Ksenofanesa i jego poglądy na temat jedności¹. Platon w *Sofistice* napisał, że lud eleacki, biorący początek od Ksenofanesa, przedstawiał wszystko za pomocą mitów jako będące jednym (Platon 1903a, 242d). Podobnie Arystoteles uważał Ksenofanesa za tego filozofa, który pierwszy mówił o jedności wprost i wszystko do niej sprowadził (Arystoteles 1837d, 986b). Zagadnienie jedności występuje u Ksenofanesa w kontekście rozważań teologicznych. Znany jest on ze sprzeciwu wobec Homera i antropomorficznych przedstawień wielu bogów. Powszechnie znane są też jego poglądy, negujące antropomorfizm w opisie bogów przez Homera i Hezjoda (Diels 1903, 11, B15). Ksenofanes twierdził, że Bóg jest jeden, niepodobny do śmiertelników ani ze względu na duszę, ani na postać ciała (Diels 1903, 11, B23). Pozostaje on zawsze w tym samym, nie poruszając się (Diels 1903, 11, B26), cały widzi i cały słyszy (Diels 1903, 11, B24). Na atrybuty te wskazuje również

1 U filozofów starożytnych występuje silne przekonanie o związkach między Ksenofaneselem a filozofią Parmenidesa. Współcześni historycy filozofii dość sceptycznie podchodzą do tych relacji. Powodem jest prawdopodobnie traktat *O Melissosie, Ksenofaniesie, Gorgiaszu* autorstwa pseudo-Arystotelesa z I wieku p.n.e., w którym widoczna jest próba uzasadnienia, że koncepcja bytu Parmenidesa była obecna już w gotowej niemal postaci u Ksenofanesa. Sądzę, że nie należy jednostronnie odrzucać tego traktatu jako źródła rzetelnej wiedzy, ale w oparciu o analizy porównawcze sprawdzić, o ile się da, prawdziwość zawartych tam informacji. Współcześni badacze twierdzą, że niewiele jest źródeł o jego związkach z Eleą. Arystoteles wzmiankuje co prawda, że Ksenofanes udzielał rad mieszkańcom Elei (Arystoteles 1837d, 1400b), ale wiele było takich obiegowych historii na temat odwiedzanych miejsc, na przykład przez Heraklita i innych filozofów, które w rzeczywistości się nie wydarzyły. Ksenofanes mógł krótko przebywać w Elei, ale mało prawdopodobne jest, aby Parmenides słuchał jego nauk (żaden z eleatów nie wzmiankuje o tym), z drugiej strony w ogóle bardzo niewiele jest źródeł o związkach Ksenofanesa z Eleą (Kirk, Raven, Schofield 1999).

Diogenes, dodając, że forma (postać) Boga jest kulista (οὐσίαν θεοῦ σφαιροειδῆ) (Diogenes Laertios 1964, IX, 2, 19), zaś w *Metafizyce* Arystotelesa można przeczytać, że Jedno to Bóg (Arystoteles 1837d, 986b). Podobnie jest u Teofrasta, według którego Ksenofanes uznawał, że Bóg jest kulisty i skończony na tej podstawie, że jest równy pod każdym względem.

Jednym z ważniejszych, nieczęsto cytowanych starożytnych komentarzy, przedstawiających filozofię eleacką jako tę, na którą oddziaływał Ksenofanes, jest urywek z *Komentarza do „Fizyki” Arystotelesa* autorstwa Simplikiosa. Fragment jest istotny z dwóch powodów. Po pierwsze, pokazuje niejasność sposobu rozumienia Boga przez Ksenofanesa, a po drugie, i to jest chyba w tym fragmencie najważniejsze, rzuca istotne światło na adekwatną interpretację drogi prawdy Parmenidesa, falsyfikując materialistyczną interpretację bytu.

Simplikios pisał, że Ksenofanes rozumiał byt jako ten, który z konieczności ma jeden początek albo nie jeden (więcej niż jeden); a jeśli jeden, to nieporuszony albo pozostający w ruchu; a jeśli nieporuszony, to nieskończony, nieokreślony (ἄπειρον), jak zdaje się mówić Melissos lub skończony (określony) (πεπερασμένην), jak twierdził Parmenides, mówiąc nie o fizycznej naturze żywiołu, lecz o prawdziwym bycie (prawdziwie będącym – ὄντως ὄντος) (Diels 1903, 11, A31). W tekście jasno został wyrażony pogląd, że Parmenides, mówiąc o bycie, nie miał na myśli żadnej cielesnej, materialnej jego natury, co sprzeciwia się dość mocno zakorzenionej interpretacji materialistycznej bytu. Występuje tu wyraźne odróżnienie tego, co należy do materialnej natury żywiołów, z których zdaje się być zbudowany świat, od tego, co konstytuuje czysty, prawdziwy byt (stanowiący przedmiot wiedzy na drodze prawdy). Fragment wskazuje również na obecne w tradycji antycznej przekonanie o pewnej ciągłości między myślą Ksenofanesa i eleatów.

We wskazanym urywku Simplikios przedstawia poglądy Ksenofanesa jako wieloznaczne w swej wymowie. Wynika z nich zarówno koncepcja skończonego prawdziwego bytu Parmenidesa, ale także

nieskończonego, bezkresnego bytu Melissosa. Niejasność wypowiedzi Ksenofanesa potwierdza wcześniej też Arystoteles w *Metafizyce*. Według niego Parmenides mówił o tym, co jest Jedno w definicji (określone), Melissos o tym, co jest Jedno materialnie i w sposób nieograniczony, zaś Ksenofanes niczego nie wyjaśnił (Arystoteles 1837d, 986b). Ksenofanes wypowiadał się dość niejasno, ponieważ z jednej strony wyrażał przekonanie, że Jedno jest Bogiem, a z drugiej strony, zgodnie ze świadectwem Sekstusa Empiryka, uznał wszystko za Jedno. Natomiast Bóg, będąc kulisty, pozostaje zrośnięty z tym wszystkim, nie doznający niczego, niezmienny i rozumny (Sekstus Empiryk 2019, I, 224). Za taką interpretacją opowiada się Burnet. Powołuje się na słowa Arystotelesa konstatującego, że Ksenofanes niczego nie powiedział, lecz „patrzac w całe niebo mówił, że Jedno jest Bogiem (εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας). Zdaniem Burneta słowo ὅλον (całe) wskazuje, że pierwsza część tego fragmentu nie może oznaczać „wpatrywania się w całe niebo” ani niczego w tym rodzaju. Twierdzi, że należy je tłumaczyć w sposób, w jaki zrobił to Bonitz („im Hinblicke auf den ganzen Himmel” – „w odniesieniu do całego nieba”) lub Zeller („im Hinblick auf das Weltganze” – „w odniesieniu do świata jako całości”). Cała wypowiedź Arystotelesa miałaby zatem następujący sens: „Ksenofanes w odniesieniu do świata jako całości powiedział, że Jedno jest Bogiem”² (Burnet 1930, 94). Kula jest więc ciałem boskim i jest określona, a nadto jest światem. Sądzić należy, że tłumaczenie to jest problematyczne ze względu na użyty przez Arystotelesa przyimek εἰς oraz występowanie czasownika

2 Fragment τὸ ἓν εἶναι φησι τὸν θεόν tłumaczy się jako „Jedno jest Bogiem”, aby uwypuklić tożsamość Jedności i Boga. Od strony językowej można ten tekst interpretować także jako: Bóg jest Jedno. Tekst jest wieloznaczny. Występuje tu konstrukcja *accusativus cum infinitivo*, która wieloznacznie wskazuje na podmiot. Zarówno τὸ ἓν, jak i τὸν θεόν są w *accusativie* wraz z rodzajnikami. Można zatem odczytywać ten fragment w dwojaki sposób: „powiedział, że jedno to Bóg (jedno jest Bogiem)” oraz „powiedział, że Bóg to jedno (Bóg jest jedno)”. Ta wieloznaczność, wynikająca z zastosowania rodzajników, wskazuje na tożsamościowe znaczenie czasownika εἶναι. Jeżeli bowiem jedno jest Bogiem i Bóg jest jedno, wówczas Bóg i jedno są tym samym.

ἀποβλέπω, co razem znaczyć będzie „patrzeć w niebo”. Być może gdyby został tu użyty przyimek πρὸς, zmieniłoby to znaczenie na „zwracając się w kierunku nieba”, czyli „w odniesieniu do nieba”. Nic takiego jednak w tekście nie występuje. Stąd zazwyczaj tekst przekłada się tradycyjnie³.

Propozycja Burneta prowadzi wprost do utożsamienia Boga ze światem. W świetle innych zachowanych słów Ksenofanesa taka interpretacja absolutnej tożsamości nie wydaje się jednak przekonująca. Problematyczne jest to przede wszystkim w odniesieniu do sposobu pojmowania nieba, ziemi oraz gwiazd i słońca, które są nieskończone. Ksenofanes głosił w swoich rozważaniach na temat natury, że jest nieskończenie wiele słońc i księżyców, ziemia jest natomiast nieskończenie rozciągniętą równiną, nieograniczoną, jak należy sądzić, w poziomie ani przez powietrze, ani niebo (Diels 1903, 11, A33). Utrzymywał również, że chociaż ziemia ma górną granicę (ograniczenie pionowe), którą widzimy, to nie ma ona dolnej granicy (Diels 1903, 11, B28). Potwierdza to Arystoteles, który mówi, że ziemia jest „nieskończenie zakorzeniona” i dodaje, że Empedokles krytykował Ksenofanesa za utrzymywanie tego poglądu (Arystoteles 1837b, 294a). Ze wskazanego przez Arystotelesa fragmentu Empedoklesa wynika dalej, że zdaniem Ksenofanesa ogromne powietrze rozciąga się nieskończenie w górę. Ujawnia się więc rozumienie świata, który jest nieskończoną ziemią rozciągającą się w dół, nieskończonym powietrzem rozciągającym się w górę, ale również nieskończenie rozciągniętą równiną styku ziemi i powietrza w poziomie.

³ Słowa te zostały w podobny sposób przełożone również przez polskich tłumaczy. Krokiewicz przełożył ten fragment następująco: „Ksenofanes ogarnawszy zachwyconym spojrzeniem całe niebo głosi, że Jedno jest Bogiem” (Krokiewicz 2000, 120). Leśniak tłumaczy ten fragment tak: „(...) spojrzawszy z podziwem na cały świat materialny orzekł, że Jedność to Bóg” (Arystoteles 1984, 19). Podobnie w przekładzie Żeleźnika: „Patrząc na niebo powiedział tylko, że jedno jest Bogiem” (Arystoteles 2017, 158).

Sprzeciwia się to wszystkowi sposobowi pojmowania Boga jako jednej, ograniczonej kuli⁴.

Interesujące, uzasadnione pogłębioną analizą historyczną przypuszczenie na temat pojmowania Boga i świata przez Ksenofanesa, przyjmuje Krokiewicz. Według niego Boga należy rozumieć dwojako: w węższym sensie Bóg byłby czystym i niezależnym umysłem, zaś w sensie szerszym stanowiłby całość, złożoną z czystego umysłu oraz wytwarzanego mocą jego myśli cielesnego świata. W tym znaczeniu można Boga nazwać kulistym ze względu na kulisty kształt świata (Krokiewicz 2000, 122). Należałoby powiedzieć, że w obu ujęciach Jedno jest Bogiem, a jeśli przedstawiany jest on jako kulisty, ma to symbolizować jego doskonałość, podobnie, jak miało to miejsce później u Parmenidesa.

3. BYT I ŚWIAT U PARMENIDESA

Nie rozstrzygając historycznych związków i rzeczywistych wpływów Ksenofanesa na Parmenidesa, z punktu widzenia treści ontologicznej daje się wskazać pewne wspólne znamiona ich teorii, ale także istotne różnice. Pierwszy sformułował teorię Jedno-Boga, zaś drugiego zajmowała kwestia bytu, zasady prawdziwej rzeczywistości i przedmiotu prawdziwej wiedzy. Jeśli jednak zapytamy, czym jest byt Parmenidesa, w jakiej sferze rzeczywistości Parmenides go sytuuje, to okazuje się, że nie przynależy on do świata przyrody, bytuje w sposób odmienny od materialnej natury świata. Wskazuje na to już cytowany wcześniej fragment autorstwa Simplikiosa (Diels 1903, 11, A31). Oczywiście, podobnie jak u Ksenofanesa, byt Parmenidesa jest jeden, ale owo Jedno nie jest tematyzowane przez Parmenidesa,

⁴ Na pewien sposób uzgodnienia sprzecznych ze sobą wypowiedzi wskazywał Cleve. Według niego kula złożona z dwóch półkul – górnej, w skład której wchodzi gęste i, w miarę oddalania się od styku z ziemią, rzadkie powietrze – oraz półkuli dolnej, na którą składa się ziemia zakorzeniona w nieskończoność, graniczą z nieskończonością (apeironem), otaczającą skończoną sferę świata i kuliste ciało Boga (Cleve 1965).

jak zdaje się mieć to miejsce u Ksenofanesa. Eleata pisze o bycie, który jest jeden, ale nie buduje teorii, której przedmiotem byłoby Jedno. Przekonanie o tematyzowaniu przez niego jedności pochodzi prawdopodobnie od Platona z jego dialogu *Parmenides*, w którym sugeruje taką tematyzację. Jedno stanowi wprost naczelną problem dialogu Platona i nie kryje on, że źródłem tego problemu jest teoria niezłożonego i niezmiennego bytu eleatów. To przecież symbolicznie Parmenides i Zenon z Elei są głównymi bohaterami dialogu, a na początku Zenon przedstawia, uznawany za autentyczny (Allen 1983), argument przeciw wielości, który stanowić miał obronę nauki Parmenidesa o bycie. Dla Platona Jedno stanowi jakiś oddzielny przedmiot, a każde złożenie, ujawniane w orzekaniu o nim, jest problematyczne. Rozważa on, czy Jedno jest bytem, czy nim nie jest. Jeśli byłoby bytem, znajdowałoby się w nim złożenie i przestałoby być Jedno. Ten sposób myślenia był Parmenidesowi obcy, a w każdym razie nie znajdujemy śladów takiego myślenia ani w jego poemacie, ani w zachowanych fragmentach autorstwa jego wiernego ucznia, Zenona.

W poemacie *O naturze* znaleźć można tylko raz użyte określenie, w którym jego autor stwierdza, że byt jest jeden. Orzeka o bycie różne atrybuty, a pośród nich jedno. Pisze bowiem, że byt ani nigdy nie był, ani nie będzie, skoro teraz jest cały ten sam, jeden (ἕν), ciągły (Diels 1903, 18, B8, 5–6). Nieco wcześniejszy fragment wyznacza kontekst cytowanej wypowiedzi. Parmenides stwierdza w nim, że będąc niezrodzony (niepowstały) i niezniszczalny, jest cały pojedynczego rodzaju (μονογενής)⁵, nieporuszony (ἄτρεμέζ), doskonały – (wypełniający sobą) (τέλειον)⁶. Nietrudno dostrzec, że Parmenidesowi nie chodzi o Jedno, ale o tożsamość bytu, która jest jego naczelnym

⁵ Μονογενής można również tłumaczyć jako „pojedyncze”, „jedyne”.

⁶ Parmenides, używając terminu τέλειον, wprowadza być może zamierzoną dwuznaczność, bowiem z jednej strony jest to przymiotnik „doskonały”, ale również „cały”, a z drugiej strony jest to imiesłów czasu teraźniejszego w stronie czynnej czasownika τελέω i jako taki znaczy tyle samo, co „wypełniające”. Tłumaczenie takie wskazywałoby na pewną jednolitość, niezłożoność wewnętrzną bytu.

atrybutem, zapewniającym trwanie. Potwierdzają to dalsze passusy poematu, w których czytamy, że byt nie jest podzielny, ponieważ cały jest ten sam (Diels 1903, 18, B8, 22), jest pełny będącego i cały jest ciągły (nieprzerwany) (Diels 1903, 18, B8, 24–25), dalej, jest niezmienny, bez początku i końca (Diels 1903, 18, B8, 26–27), nie może go być ani mniej, ani więcej (Diels 1903, 18, B8, 44–45). Tożsamość zapewniona jest granicą, która czyni byt czymś określonym i ustalonym. Przedstawia to Parmenides za pomocą porównań do kuli oraz odwołując się do pojęcia granicy.

Na samym początku poematu, w jego prologu, znajdujemy fragment, opowiedziany w języku mitologicznym, wskazujący cel Parmenidejskich rozważań w dalszych częściach jego dzieła. Bogini obiecuje objawić mu dobrze zaokrągloną prawdę (ἀληθείης εὐκυκλέος) (Diels 1903, 18, B1, 25–29). Parmenides pisze tu o dobrze zaokrąglonej prawdzie, zaś w części poświęconej drodze prawdy⁷ – o dobrze zaokrąglonej kuli (Diels 1903, 18, B8, 44) – przy czym kula ma jedynie egzemplifikować byt. Kula miała ilustrować identyczność bytu. Jest to dość nieszczęśliwe porównanie, ponieważ zaprowadziło wielu badaczy do przekonania o materialnej naturze bytu Parmenidesa (Burnet 1930; Fuller 1923; Gilson 1963)⁸, co należy wykluczyć, z jednej strony ze względu na wspomniany wyżej tekst Simplikiosa, odmawiający mu materialnej natury, z drugiej strony ze względu na to, że byłoby czymś sprzecznym uznawanie przez Parmenidesa zmian w świecie materialnym przy jednoczesnym przekonaniu o jego niezmienności. Akceptował zmienność świata i jego odrębność od niezmiennego bytu. Przedmiotem wiedzy najbardziej wartościowej uczynił byt, ale zajmował się także problematyką biologiczną (Diels 1903, 18,

7 Zasadę drogi prawdy wyraził Parmenides słowami ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι. Fragment ten ma rozmaite przekłady. Klasyfikację ich przedstawiłem w monografii (Piętka 2017). Wspólną cechą zdecydowanej większości tłumaczeń jest wyrażenie niemożliwości niebycia będącego (niemożliwości niebycia bytu).

8 Dość niejasne w tej kwestii jest stanowisko Giovanniego Realego, który zdaje się przypisywać filozofowi z Elei materializm (Reale 2012).

B17) i astronomiczną (Diels 1903, 18, A, 37; B10, 12). Nie wiązał zagadnień przyrodniczych z problematyką bytu⁹. Nie należy uznawać go więc za skrajnego monistę, ponieważ dostrzegał różne odmiany rzeczywistości – prawdziwą i stanowiącą pozór prawdy.

Parmenides, pisząc o tym, że byt (τὸ ἔόν) jest ze wszystkich stron jak dobrze zaokrąglona kula (πάντοθεν εὐκύκλου σφαιρῆς ἐναλίγκιον ὄγκῳ), nie utożsamia bytu z kulą, lecz stosuje porównanie¹⁰. Byt nie jest kulą materialną, ale jest do kuli podobny ze względu na swoją określoność i w tym sensie kula stanowi najdoskonalszy obraz tożsamości. Tak bowiem, jak kula jest jednolita i wszystkie punkty jej

9 Warto pamiętać, że Parmenides nie głosił przekonań, przeczących zdrowemu rozsądkowi i doświadczeniu empirycznemu, co często mu się przypisuje. Nie sądził bowiem, że w świecie nie ma ruchu, a wszystkie przedmioty stanowią jakąś jednolitą niezłożoną masę. Parmenides obok swojej nauki, dotyczącej ziemniennego bytu, badał i omawiał świat przyrody. Podobnie nieporozumieniem jest twierdzić, że jego uczeń Zenon z Elei dowodził nieistnienia ruchu. Był on, podobnie jak Parmenides, badaczem przyrody. Obaj byli świadomi, że mniejsza wartość poznawcza mniemań polega na tym, że prawdziwa wiara (πίστις ἀληθῆς) w nich nie występuje (Diels 1903, 18, B1, 30). Diogenes Laertios pisał w *Żywotach*, że według Zenona wszystko w naturze powstaje z ciepła i zimna oraz z suchego i wilgotnego, które przechodzą jedno w drugie i przenikają się wzajemnie. Ludzie pochodzą zaś z ziemi, a dusza to harmonijna mieszanina ciepła, zimna, suchości i wilgoci. Żaden z tych czynników nie jest dominujący w duszy (Diogenes Laertios 1964, IX, 5, 29). Słowa Zenona dotyczą struktury przyrody oraz genezy człowieka i stanowią hipotezy wyjaśniające, oparte na empirycznych obserwacjach świata materialnego.

10 O różnych interpretacjach porównania bytu do kuli pisałem w monografii (Piętka 2017). W literaturze przedmiotu istnieje szereg rozbieżnych stanowisk. Przedstawmy trzy najważniejsze. Według niektórych historyków myśli antycznej Parmenides porównywał kulistą rzeczywistość do kuli jako bryły geometrycznej, choć ich ze sobą nie utożsamiał (Owen 1960). Vlastos natomiast sądzi, że naprawdę bytem jest myśl. Powołuje się przy tym na fragment B3, w którym Parmenides miałby utożsamiać myśl z będącym (Vlastos 1953). Philips na podstawie analizy B3 oraz B2 i B6 uważa, że jeśli myślenie i byt są tym samym, to po pierwsze wszystko, co myśli, jest, a po drugie wszystko, co jest, myśli. Stąd wyprowadza wniosek, że byt jest czymś czysto myślnym (Philips 1955). Fränkel odrzuca sferyczny świat, sądzi bowiem, że szerokim kontekstem fragmentu B8, 26-33 i B8, 44-49 jest krytyka Anaksymandra (Fränkel 1960). Wszystkie interpretacje, choć różnią się od siebie znacząco, jednomyślnie odrzucają koncepcję bytu jako kuli, w szczególności kuli materialnej.

powierzchni są równo oddalone od środka, tak byt jest jednolity i cały równy ze sobą, czyli ze sobą tożsamy. Sformułowanie „dobrze zaokrąglona prawda” wyraża atrybuty bytu – określoność, tożsamość i jednolitość. Nieprzypadkowe jest tu użycie terminu εὐκυκλέος w jednym i drugim przypadku. Młodzieniec ma poznać dobrze zaokrągloną prawdę, a jest nią byt podobny do dobrze zaokrąglonej kuli, bryły, obrazującej doskonałość symetrii, a tym samym równość przeciwstawnych elementów, czyli tożsamość całości.

Mimo że kuli nie należy rozumieć materialnie, to występują w poemacie przesłanki, które mogą prowadzić do poglądu materialistycznego. Chodzi o użycie słowa ὄγκος, wskazującego na masę, ciało, wielkość. Nie należy jednak na tej podstawie odrzucać teorii porównania na rzecz materialności. W tekście występuje wyrażenie ἐναλίγκιον (podobny do), które wskazuje porównawczy sens wypowiedzi. Dobrze oddaje to polskie tłumaczenie Heinricha: „to, co istnieje, jest skończone z każdej strony, podobnie jak masa kuli dobrze zaokrąglonej jest jednakowo gruba od środka” (Heinrich 1929, 45). Skoro byt jest podobny do materialnej kuli, nie może być on samą kulą, nie posiada zatem wszystkich atrybutów kuli, lecz jedynie niektóre z nich. To dzięki nim można stwierdzić podobieństwo między bytem i kulą. Parmenides porównuje byt do kuli, ale nie należy sądzić, że na tej postawie przypisuje bytowi materialną naturę. Owa jednakowa grubość kuli, czyli równość jej masy, obrazuje tożsamość bytu. Podobnie jak w kuli masa rozkłada się równomiernie, nie ma jej ani mniej, ani więcej w żadnym miejscu, podobnie i bytu nie może być nigdzie ani mniej, ani więcej (Diels 1903, 18, B8, 44-45). Obraz kuli ma uświadomić dodatkowo granicę, jaką posiada byt. Owa granica stanowi potwierdzenie odmienności bytu od świata materialnego. We fragmencie poprzedzającym wersy, w których byt porównany został do dobrze zaokrąglonej kuli, Parmenides pisze o granicy, która sprawia to podobieństwo – ponieważ jest granica, byt jest podobny do dobrze zaokrąglonej kuli (Diels 1903, 18, B8, 42-43).

Pojęcie „granicy” (πέρας) występuje w poemacie w czterech miejscach. Pierwsze w cytowanym wyżej tekście na temat porównania do kuli. W drugim zostało wyrażone przekonanie, że nieporuszone (ἀκίνητον) znajduje się w granicach więzów (ἐν πείρασι δεσμῶν), bez początku i bez końca (Diels 1903, 18, B8, 26-27). Trzeci fragment mówi o tym, że potężna Konieczność (Ἀνάγκη) trzyma (ἔχει) to, co niezmiennie w więzach granicy (πείρατος ἐν δεσμοῖσιν), która je otacza dookoła (Diels 1903, 18, B8, 31). Obie wypowiedzi uwypuklają odniesienie do więzów, które zakreślają granicę niezmiennego. Granicą są wprost więzy niezmienności. Na tym właśnie polega różnica między bytem i zmiennym światem, że byt jest niezmienny i jest on tam, dokąd sięga niezmiennosc, a gdzie jest zmiana, są rzeczy stanowiące obiekty mniemań – pozór bytu. Granica niezmiennego wskazuje, że dla Parmenidesa byt transcenduje świat, który leży w zakresie zainteresowań ludzi, posługujących się mniemaniami. Mówiąc inaczej, byt transcenduje zmienny świat materialny.

Czwartym fragmentem jest wypowiedź w nieco innym duchu, ponieważ dotyczy kosmosu, świata materialnego. Czytamy w nim, że Konieczność związała niebo, aby trzymało granice gwiazd (Diels 1903, 18, B10, 5-7). Parmenides odnosi się tu do przyrody, ale przyjęte rozwiązania w pewien sposób tłumaczą wcześniejsze jego porównania. Mówi o konieczności, przymusie oraz więzach w odniesieniu do ciał fizycznych – gwiazd i nieba – podobnie jak wcześniej wypowiedział się na temat związania przez Konieczność bytu. Według niego niebo zostało związane, aby utrzymać granice ciał niebieskich. Urywek nawiązuje do drogi prawdy, w którym granica otacza dookoła (ἄμφις) byt (Diels 1903, 18, B8, 31), podobnie jak niebo otacza dookoła (ἄμφις) gwiazdy (Diels 1903, 18, B10, 5-6). W obu wypadkach czynnikiem, determinującym ograniczenie, jest Konieczność. Stanowi ona ponadto przyczynę zmiany i mieszania wielości w świecie materialnym. Z porównania tego wynika, że byt, podobnie jak gwiazdy, pozostaje związany, tyle tylko, że związany w swojej niezmienności oraz niezłożoności i odgraniczony od tego, co zmienne. Gdyby nie

było tego, co znajduje się poza granicą bytu, zastosowanie pojęcia granicy nie miałyby sensu. Nawiązując do analogii, w której niebo wiąże gwiazdy, można by również powiedzieć, że zmienny świat wiąże byt w ten sposób, że jest on poza wszelką zmianą. Czym zatem jest ten byt, który transcenduje to, co zmienne?

Parmenidejski byt, który porównany był do kuli, symbolizującej doskonałość i tożsamość, będąc jedynym niezmiennym, nasuwa na myśl Jedno-Boga Ksenofanesa, przedstawionego na kształt kuli, w której wszystkie punkty są równo oddalone od środka. Różnica byłaby jednak zasadnicza: Bóg Ksenofanesa jest związany ze światem, zaś byt Parmenidesa jest wobec świata transcendentny – znajduje się w granicach, poza którymi jest zmiana i wielość. Wskazują na to również jego niematerialność i inne atrybuty, przeciwstawne przedmiotom, należącym do świata natury. Nasuwa się jednak pytanie, czy mimo tej różnicy w stosunku do koncepcji, zaproponowanej przez Ksenofanesa, byt nie był rozumiany również przez Parmenidesa jako Bóg, choć inaczej pojmowana była jego relacja do świata? Pytanie to jest zasadne również w perspektywie późniejszych sposobów pojmowania Boga w filozofii. Byt Parmenidesa posiada atrybuty, które w późniejszych czasach przypisywano właśnie Bogu. On jest prawdziwy (rzeczywisty) i nie może nie być (Diels 1903, 18, B2, 3), nie powstaje i nie ginie (Diels 1903, 18, B8, 3; B8, 27), nie ma początku i końca (Diels 1903, 18, B8, 22), jest jedyny (pojedynczego rodzaju) (Diels 1903, 18, B8, 4) i jeden (Diels 1903, 18, B8, 6), nieporuszony i doskonały (Diels 1903, 18, B8, 4), jest całkowicie tożsamy z sobą (cały ten sam) (Diels 1903, 18, B8, 5; B8, 22), jeden, niezłożony (Diels 1903, 18, B8, 27), pełny bytu (Diels 1903, 18, B8, 24), doskonały (Diels 1903, 18, B8, 32) i transcendentny, co starałem się wykazać¹¹. Być

11 Na uwagę zasługują późniejsze sposoby pojmowania Boga, jak choćby przez Filona Aleksandryjskiego. Zwraca na to uwagę S. Blandzi i wskazuje, że Filon posługuje się pojęciem bytu bądź jako imiesłowem rodzaju męskiego *ὄν*, bądź w postaci neutrum *τὸ ὄν* na oznaczenie Boga Abrahama. Zdaniem Blandziego zastosowanie przez Filona pojęcia „bytu” w odniesieniu do Boga jest wyraźną reminiscencją pojęcia Parmenidejskiego bytu,

może Parmenides, przeciwnie niż Ksenofanes, nazwę „Bóg” (θεός) rezerwował dla bogów Homera i Hezjoda, w których wierzyli Grecy, samemu wprowadzając nową nazwę na oznaczenie bytu prawdziwie i w pełni rzeczywistego – τὸ εἶν (byt, a właściwie odczytywane w formie imiesłowowej: będące). Hipotezę o boskim charakterze bytu potwierdził Aetios, który wprost napisał, że Parmenides byt nazwał Bogiem (Diels 1903, A31). W tekście poematu *O naturze* nie odnajdujemy użycia słowa Bóg (θεός), ale występują nawiązania do mitologii i bóstw mitycznych, z którymi Parmenides nie wiąże takich doskonałości, jakie przypisuje bytowi.

W prologu bogini (θεά) to przewodniczka młodzieńca, którego celem jest poznanie nieziennej prawdy bytu (Diels 1903, 18, B1, 28-29). Wydaje się, że mityczna bogini jest przedstawiona przez Eleatę jako pośredniczka, pozwalająca ludziom dostrzec świat niezmienny i doskonały. Cały prolog stanowi wielką metaforę, którą być może należałoby odczytywać w ten sposób, że bogowie greccy są tylko drogowskazem, wskazówką do poznania doskonałego świata bytu, podobnie jak bogini, ukazująca młodzieńcowi drogę prawdy i byt w jego doskonałości. W dalszych fragmentach Parmenides posługuje się pojęciem „bogini”, rozumianej jako δαίμων, w odniesieniu do koniecznego czynnika, rządzącego zmianą w świecie natury (Diels 1903, 18, B12, 3-6; A, 37). Przez to zmiana nie ma charakteru przypadkowego, chaotycznego, co stanowi warunek mniemań. O ile δαίμων jest swego rodzaju koniecznym prawem, któremu podlegają zmiany w świecie, to bogini Mojra, wymieniana przez Parmenidesa we fragmencie na temat atrybutów bytu, personifikuje prawo niezmienności wiążące cały byt w jego tożsamości. W każdym z tych przypadków, w których Eleata sięga do mitologii,

wyrażonego przez Platona w *Sofistcie* (Platon 1903a, 248e). Jak argumentuje Blandzi, można w pismach Filona wskazać wiele miejsc, w których przez imiesłów εἶν Filon odnosi się do biblijnego Boga, stosując go zamiast słowa θεός (Blandzi 2013).

stara się przedstawić pewną siłę, manifestującą doskonałość bytu, znajdującego się w jakiś sposób poza światem natury.

Co do stosunku bytu wobec świata pewną wskazówkę daje Arystoteles, który twierdził, że dla Parmenidesa wszystko jest jednym (ἐν [scil. φησιν] εἶναι τὸ πᾶν) (Arystoteles 1837d, 984b). W ten sposób wyrażałby pogląd o istnieniu jakiegoś jednego wszechbytu, nawiązując do wypowiedzi Parmenidesa, że wszystko pozostaje pełne bytu (πᾶν δ' ἔμπλεκόν ἐστιν ἕντοσ) (Diels 1903, 18, B8, 24). Wszechbyt składałby się ze wszystkiego, co znajduje się w świecie, a więc ciała, które dla Parmenidesa stanowiły dziedzinę właściwą mniemaniom. Niezmiennność wszechbytu musiałaby być ilościowa, niczego by mu nie ubywało ani nie przybywało, zawsze byłoby go tyle samo niezależnie od postaci i zmienności rzeczy, składających się na całość. Podobnie należałoby mówić o niezmienności i ciągłości występowania ruchu (Piętka 2017). Mimo procesów ginięcia i powstawania świat jako całość pozostawałby tym samym światem. Owa całość ilości, zmiany, złożoności stanowiłaby czynnik niezmienny wszystkiego, a pozostając skończoną, sytuowałaby się w ciągłym teraz. Opisując byt w kategoriach wiecznoczasowości, Parmenides mówił, że byt „ani nie był, ani nie będzie, skoro teraz jest cały ten sam, jeden (...)” – οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἐστιν ὁμοῦ πᾶν, ἕν (...) (Diels 1903, 18, B8, 5-6). Byt transcenduje świat rzeczy w tym sensie, że o ile każda rzecz zmienia się na swój sposób pod względem swojej ilości, na przykład rośnie, byt zapewnia niezmiennność ilości w ogóle. W tym sensie zawsze jest tożsamy, bo nie zachodzi różnica w ilości, zmianie itd. Byt byłby zatem czynnikiem, zachowującym owo wszystko (materię, zmianę, wielość) jako tożsame niezależnie od partykularnych zmian. Stanowiłby zasadę świata – zasadę zachowania wszystkiego i jako taki przekraczałby wszystko, stanowiąc niejako oddzielną niezmienną naturę wobec świata.

4. NIESKOŃCZONY BYT MELISSOSA

Melissos przyjmował pojęcie „bytu” Parmenidesa ze wszystkimi niemal przypisywanymi mu atrybutami. Różnił się jednak od swojego mistrza w jednej zasadniczej kwestii. Uważał, że byt musi być nieskończony przestrzennie. Melissos pisał wprost o nieskończonej, bezkresnej wielkości bytu (τό μέγεθος ἄπειρον) (Diels 1903, 20, B2, 3). Użyte μέγεθος jest nazwą wielkości fizycznej. W rozmaitych miejscach swojego traktatu pisze on, że nic, co ma początek i koniec, nie jest ani wieczne, ani nieskończone (οὔτε αἰδίων οὔτε ἄπειρον) (Diels 1903, 20, B4), ani nie stanie się większe, ani zmienione, ani nie czuje bólu, ani nie cierpi (οὔτε μείζον γίνοιτο οὔτε μετακοσμέοιτο οὔτε ἀλγεῖ οὔτε ἐνιᾶται), zatem nie ma początku ani końca (οὐκ ἔχει ἀρχὴν οὐδὲ τελευτήν) (Diels 1903, 20, B2), zaś wcześniej będący porządek (świata) nie ginie, ani będąc, nie powstaje (ὁ κόσμος ὁ πρόσθεν ἐὼν οὐκ ἀπόλλυται οὔτε ὁ μὴ ἐὼν γίνεται).

Melissos zmienia sens pojęcia bytu w stosunku do tego, co zaproponował Parmenides. Pisze o niemożliwości zmiany i traktuje byt w sposób czasowy. Według niego jeśli coś miałyby stać się różne choćby o włos od siebie w ciągu dziesięciu tysięcy lat, zginęłyby całe w całości czasu (Diels 1903, 20, B7). Zdaniem Melissosa byt zawsze był i zawsze będzie (ἀεὶ ἦν (...) καὶ ἀεὶ ἔσται) (Diels 1903, 20, B1). Fragment ten w odmienny sposób ukazuje jego nieskończoność, niż czyni to Parmenides, który umieszcza byt w wiecznoczasie (nazywanym przez Greków αἰών). Melissos przedstawia byt jako trwający w czasie bieżącym (który nazywano χρόνος). Byt musi mieć, jego zdaniem, atrybuty przypisywane mu przez Parmenidesa: ponieważ był zawsze i zawsze będzie, dlatego jest odwieczny i wieczny, ale przez to uwarunkowany czasowo. Melissos wyraża to przez użycie odpowiednich form czasownikowych czasu przeszłego i przyszłego:

byt zawsze był (ἀεὶ ἦν) i w przyszłości zawsze będzie (ἀεὶ ἔσται)¹². Odrzuca zatem koncepcję wiecznego „teraz” Parmenidesa. I choć podobnie, jak u założyciela szkoły eleackiej, byt Melissosa nie powstaje i nie ginie, to pozostaje na osi postępującego czasu. Melissos w pojmowaniu bytu na sposób czasowy pozostawał bliski jońskim filozofom przyrody, którzy odnajdowali początek i zasadę świata w jednym z jego elementów.

Przeciwni do Parmenidejskiej koncepcji określoności bytu Melissos twierdził, że byt nie ma początku ani końca (ἀρχὴν οὐκ ἔχει οὐδέ τελευτήν) i jest nieograniczony (ἄπειρον ἔστιν) (Diels 1903, 20, B2) zarówno przez jakikolwiek początek, ani kres. Sądził bowiem, że skoro nie powstał, to nie może mieć granic przestrzennych i czasowych. Skoro byt nigdy się nie zaczął, ani nie skończy, to zawsze będzie (Diels 1903, 20, B2, 2). Ponieważ byt jest zawsze, musi być zawsze nieograniczony pod względem wielkości (τὸ μέγεθος ἄπειρον) (Diels 1903, 20, B2, 3). To, co nie jest wszystkim, nie może być zawsze (Diels 1903, B2, 2), lecz skoro jest zawsze, musi być zawsze nieograniczoną wielkością, czyli wszystkim (Diels 1903, B2, 3). Przestrzennie

12 Na odwieczność i brak początku czasu u Melissosa zwracają uwagę D.E. Gerhenson i D. Greenberg (Gerhenson, Greenberg 1961). Grecka idea czasu dopuszcza jego początek w przypadku czasu χρόνος (Guthrie 1965). Czasowniki ἦν „był” i ἔσται „będzie” wskazują na czas bieżący χρόνος. Można mówić, że coś było lub będzie tylko w chronosie, jednocześnie odrzucając wystąpienie jakiegoś jego początku i kresu, na co wskazuje użycie wyrażenia „zawsze”. Zmiany bytyby odwieczne i wieczne, nie mają początku i końca. Świat bytyby odwieczny (nie został stworzony, co jest zgodne z całą grecką tradycją), a czas mierzony był cyklami, zmianami następującymi w świecie. Niezmienny jest wiecznoczas (αἰών), wieczna terażniejszość. Rzeczywiście od słowa αἰών pochodzi ἀεὶ (zawsze), które jest użyte przez Melissosa, ale w odniesieniu do bytu, znajdującego się w chronosie. Wiecznoczas nie dopuszcza tego, aby w nim coś było wcześniej lub było później. Znajdujemy to u Parmenidesa, który, przeciwnie do Melissosa, pisał o bycie, że nigdy nie był, ani nie będzie, skoro jest cały ten sam (Diels, 1903, 18, B8, 5) (Melissos zaś przeciwnie: byt zawsze był i zawsze będzie). Można powiedzieć, że według Parmenidesa byt trwa. Użycie „zawsze” w odniesieniu do tego, co znajduje się w czasie bieżącym, a więc tego, co było i tego, co będzie, wskazuje na chronos jako pewien ruchomy obraz wiecznoczasu. Takie rozumienie chronosa przedstawia Platon w *Timajosie* (Platon 1903d, 37d).

byt jest zatem nieograniczony. Podobnie pisze Melissos o wymiarze czasowym bytu: mając początek i koniec, nic nie jest ani wieczne, ani nieograniczone (Diels 1903, 20, B2, 4). Użyty termin *αἰδιος* (wieczny) wskazuje na aspekt bycia na zawsze, ale w chwili bieżącej. Jeśli Melissos wypowiada się o wieczności i nieograniczonej wielkości bytu, ma na myśli jego aspekt materialny i tym samym umieszcza byt w czasie, w którym można wyróżnić aspekt tego, co przeszłe i tego, co przyszłe. Stąd wnioskuje on, że byt jest bezkresny, nieograniczony, a używając dalej kontrfaktycznego okresu warunkowego uzasadnia dodatkowo, że jeśli nie byłby nieskończony, bezkresny, musiałby być niczym, zanim by powstał, a z niczego nic powstać nie może (Diels 1903, 20, B1).

Zachowane urywki tekstu mogą sugerować, że ontologia Melissosa czerpie z mniej lub bardziej adekwatnie odczytanej przezeń teorii bytu Zenona, która ujawnia się w jego paradoksach. Melissos z jednej strony tworzy teorię bytu, w której, analogicznie do Parmenidesa, przypisuje bytowi atrybuty niezmienności i tożsamości, a z drugiej strony umieszcza byt w przestrzeni, podobnie jak czyni Zenon w swoich przykładach (wiele rzeczy złożonych, które są poddawane podziałowi w paradoksach wielości; strzała; Achilles; rzeczy na stadionie w paradoksach zmiany; korzec prosa; miejsce), chcąc przedstawić fałszywe konsekwencje, wypływające z zastosowania niezmiennych praw do tego, co wielorakie i zmienne. Zenon pokazywał przeciwne sobie rezultaty poznania rozumowego i poznania empirycznego. To, co jest postrzegane jako zmienne, ukazywał jako niezmiennie, a wielorakie i liczne – jako jedno i jednolite (tożsame).

Czy Zenon rzeczywiście w swoich paradoksach uzasadniał niezłożoność rzeczy i ich niezmiennosc w przestrzeni? Na to, że cel paradoksów Zenona był inny, wskazywał Platon. Zenon sformułował swoje argumenty w celach apologetycznych, w obronie filozofii bytu Parmenidesa (Platon 1903c, 128c-d). Księga Zenona skierowana była do przeciwników jego mistrza, którzy wyśmiewali tezę, że byt jest tylko jeden, sądząc, że prowadzi ona do sprzecznych następstw.

Zenon pokazywał, że do sprzeczności prowadzą poglądy przeciwne Parmenidesowi, które były oparte na doświadczeniu zmysłowym, a powszechnie uznawane za prawdziwe i racjonalne. W ten sposób przeprowadzona argumentacja o tym, że ani w rzeczach, ani w świecie nie ma wielości, a postrzegane w ruchu rzeczy faktycznie nie poruszają się, sprawiała wrażenie, że Zenon stara się uzasadnić niezmienność i niezłożoność świata materialnego wbrew zdrowemu rozsądkowi. Z Platońskiego tekstu *Parmenidesa* wiemy jednak, że argumenty nie zostały sformułowane przez Zenona na poważnie, lecz raczej z przekory wobec krytyków. Zenon bronił Parmenidesa, pokazując, że wychodząc z założeń przyjmowanych przez jego adwersarzy – złożoności i zmienności świata, dochodzi się do absurdalnych rezultatów.

U Melissosa zarysowuje się sprzeczność, wynikająca z faktu uznania zredukowanej przez niego ontologii Parmenidesa i Zenona. Z jednej bowiem strony Melissos twierdził, że byt zawsze był i zawsze będzie, co skłania do uznania, że nigdy nie powstał, czyli nie ma ani początku, ani końca. Z drugiej strony pisał, że byt jest bezcielesny, bo ciało lub masa charakteryzują się złożonością, a byt musi być jeden¹³. Dzieli przedmioty na te, które powstają i giną wskutek zachodzących w nich zmian oraz byt, który jest wieczny, nieograniczony, jeden i cały podobny, czyli identyczny, zawsze tożsamy z sobą (Diels 1903, 20, A5). Mamy tu przedstawiony obraz jakby dwóch światów, które są diametralnie różne i spotkały się ze sobą w jednym miejscu – w przestrzeni. Wyśmiewa to Arystoteles, nazywając argument Melissosa prostackim, ponieważ to, co nieskończone chciał uczynić czymś jednym w przestrzeni, co jest niemożliwe ze względu na jej nieskończony podział.

13 Fragment ten, który sprzeciwia się nauce o bycie Melissosa, uznają za tekst nieautentyczny G.S. Kirk i J.E. Raven (Kirk, Raven 1962). Jest to jedyny z przekazanych fragmentów, który odbiega od pozostałych i wprost im przeczy.

Melissos jednak argumentuje przeciwnie. Twierdzi bowiem, że gdyby byty były dwa, nie mogłyby być nieskończone, ponieważ jeden ograniczałby drugi. Zatem jeśli byt jest nieskończony, to znaczy, że jest jeden (Diels 1903, 20, B6). W analogiczny sposób afirmuje jedność bytu na podstawie jego tożsamości. Gdyby bowiem byt nie był ten sam ($\delta\mu\omicron\iota\upsilon\nu$), czyli byłby liczny (nie ten sam względem siebie), to nie byłby jednym bytem, lecz wieloma. Będąc jednym, pozostaje wszystkim ten sam (Arystoteles 1837c, 974a). Jeśli zatem byt nie byłby wieczny, nieograniczony, tożsamy, nie byłby jednym (Diels 1903, 20, B7). Podobnie argumentuje przeciw ruchowi. Byt musi być pełny (*scil.* bytu). Aby coś (pełne, zajmujące miejsce w przestrzeni) mogło się poruszyć, musi istnieć miejsce (próżnia), do którego się przemieści. Ponieważ próżnia jest niczym ($\mu\eta\delta\acute{\epsilon}\nu$) (bo gdyby było inaczej, wówczas byłoby coś, czego nie ma), to wszystko jest pełne. A jeśli jest pełne, to nic nie porusza się (Diels 1903, 20, B7). Owa pełnia jest warunkiem jedności bytu. Melissos koncentruje się w swojej ontologii na jedności w bycie nieskończonym i niezmiennym. Głównym przedmiotem badań Melissosa jest jedno-bycie (Vlastos 1953). W pewnym sensie zbliża go to do Ksenofanesa i podobnie jak Ksenofanes nie potrafi ostatecznie uzgodnić aspektu cielesnego i bezcielesnego. Gdyby bowiem byt był jeden, nie mógłby mieć ciała, które ma masę. Gdyby byt miał masę, posiadałby części, jeśli zaś posiadałby części, nie byłby jednym (Diels 1903, 20, B9). Z jednej strony Melissos chce wykazać niematerialność bytu, a z drugiej strony dostrzega niemożliwość takiego uzasadnienia.

W ontologii Melissosa istotna jest redefinicja pojęcia „bytu” i przedstawienie go w kategoriach przestrzennych, a więc w kategoriach immanentnego świata. Jego ontologia ma charakter materialistyczny, bowiem Melissos powiązał Jedno z materią, o czym pisze Arystoteles (Arystoteles 1837d, 986b), w przeciwieństwie do ontologii Parmenidesa i Zenona czy nawet Ksenofanesa, u którego możemy znaleźć postulowaną różnicę między Bogiem i światem. Eleatyzm, przedstawiany jako kierunek filozoficzny, sprzeciwiający się

zdrowemu rozsądkowi, stanowi w gruncie rzeczy interpretację filozofii eleackiej przez pryzmat koncepcji bytu Melissosa. To Melissos starał się argumentować, że w świecie nie ma zmiany, wbrew temu, o czym przekonani byli Parmenides i Zenon.

5. ZAKOŃCZENIE

Główne problemy ontologiczne wczesnego antyku, pytania o jedność i tożsamość bytu, uzyskały swoje rozwiązania u pierwszych ontologów poprzez przyjęcie jedyne, niezłożonego i nieruchomego czynnika, który określa i determinuje świat rzeczy cielesnych w ich cyklach powstawania i giniecia. Ksenofanes nazywał ten czynnik Bogiem. Parmenides przypisywał temu czynnikowi atrybuty właściwe Bogu, ale, akceptując tradycję homerycką i ludową oznaczania tą nazwą bogów olimpijskich, nazwał go bytem (będącym). Poglądy Parmenidesa znalazły podatny grunt w filozofii Melissosa, dla którego byt charakteryzował się taką samą doskonałością, jaką przypisywał mu Parmenides.

Boga, będącego tym, co Jedno, Ksenofanes prawdopodobnie utożsamiał ze światem. Jedno-Bóg identyczny ze światem byłby więc zarazem Bogo-światem. Ksenofanes wprowadza do filozofii rozumienie najwyższej zasady jako czegoś scalającego całość wszystkiego, ale możliwe jest też węższe i szersze pojmowanie Boga – odpowiednio, twórczego, niecielesnego umysłu oraz właśnie owej całości, zawierającej cielesny świat.

Dla Parmenidesa byt jest czymś transcendującym świat. Pozostając jednak w wiecznoczasie, stanowi zasadę jedności i tożsamości w odwiecznym i wiecznym cyklu jego zmian. Można się zastanawiać, czy taki sposób rozumienia bytu przez Parmenidesa nie był pewną inspiracją dla Arystotelesowskiego hylemorfizmu, bowiem Parmenidejski byt można by rozumieć jako formę całości świata.

Melissos, wykorzystując teorię Eleaty, umieszcza byt w przestrzeni i w czasie, właściwym dla świata cielesnego. Wprowadza to

szereg aporii przede wszystkim dlatego, że Melissos wprost uznał byt za niecielesny. Wykorzystując pojęcie bytu Parmenidesa, wydaje się nawiązywać do Ksenofanesa, uznając za najistotniejszy jego atrybut Jedno.

Wszystkich tych filozofów łączy jedna idea, którą jest konieczność uznania jakiegoś jednego bytu doskonałego, który gwarantowałby jedność i tożsamość całości świata. Wydaje się więc, że wraz z narodziem ontologii doszło do narodzin teologii naturalnej.

BIBLIOGRAFIA

- Allen, R.E. (1983). *Plato's Parmenides*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Arystoteles. (1837a). *Physica*. W: *Aristotelis opera ex recensione Immanuelis Bekkeri*. Oxonii: E Typograheo Academico.
- Arystoteles. (1837b). *De Caelo*. W: *Aristotelis opera ex recensione Immanuelis Bekkeri*. Oxonii: E Typograheo Academico.
- Arystoteles. (1837c). *De Xenophane Zenone et Gorgia*. W: *Aristotelis opera ex recensione Immanuelis Bekkeri*. Oxonii: E Typograheo Academico.
- Arystoteles. (1837d). *Metaphysica*. W: *Aristotelis opera ex recensione Immanuelis Bekkeri*. Oxonii: E Typograheo Academico.
- Arystoteles. (1984). *Metafizyka*. Warszawa: PWN.
- Arystoteles. (2017). *Metafizyka*. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Blandzi, S. (2013). *Między aletejologią Parmenidesa a ontoteologią Filona*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Burnet, J. (1930). *Early Greek Philosophy*. Londyn: A. & C. Black.
- Cleve, F.M. (1965). *The Giants of Pre-sophistic Greek Philosophy*. Haga: Nijhoff.
- Diels, H. (1903). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Diogenes Laertios. (1964). *Diogenis Laertii Vitae Philosophorum*, t. 1-2. Oxford: E Typograheo Clarendoniano.
- Fränkel, H. (1960). *Parmenidesstudien*. W: H. Fränkel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*. Monachium: C.H. Beck.
- Fuller, B.A.G. (1923). *History of Greek Philosophy. Thales to Democritus*. New York: Henry Holt.
- Gerhenson, D.E., Greenberg, D.A. (1961). Melissos of Samos In a New Light: Aristotle's "Physics" 186a 10-16. *Phronesis*, 6, 1-9.

- Gilson, E. (1963). *Byt i istota*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Guthrie, W.K.C. (1965). *History of Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heinrich, W. (1925). *Zarys historii filozofii*. Warszawa: Gebethner i Wolff.
- Kirk, G.S., Raven, J.E. (1962). *The Presocratic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Krokiewicz, A. (2000). *Zarys filozofii greckiej*. Warszawa: Aletheia.
- Owen, G.E.L. (1960). Eleatic Questions. *Classical Quarterly*, 10(1-2), 84-102.
- Philips, E.A. (1955). Parmenides on Thought and Being. *The Philosophical Review*, 64(4), 546-560.
- Platon. (1903a). *Sophista*. W: *Platonis opera*, t. 1-5. Oxford: Clarendon Press.
- Platon. (1903b). *Theaetetus*. W: *Platonis opera*, t. 1-5. Oxford: Clarendon Press.
- Platon. (1903c). *Parmenides*. W: *Platonis opera*, t. 1-5. Oxford: Clarendon Press.
- Platon. (1903d). *Timaeus*. W: *Platonis opera*, t. 1-5. Oxford: Clarendon Press.
- Reale, G. (2012). *Historia filozofii starożytnej*, t. 1. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Sekstus Empiryk. (2019). *Zarys Pyrronskie*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Vlastos, G. (1953a). Review of J.E. Raven, Pythagoreans and Eleatic. *Gnomon*, 25, 29-35.
- Vlastos, G. (1953b). Review of J. Zafropoulo, L'ecole elete, Paris 1950. *Gnomon*, 25, 166-169.

BEING AND THE WORLD IN ELEATIC ONTOLOGY

Abstract. This article examines the theories of Xenophanes, Parmenides and Melissus on being, its unity and identity, taking into account Zeno's views. The main problem considered is the question of the nature of the relation of being and the world in each of the philosophers of Elea. Comparative analysis based on preserved fragments from their works shows that Xenophanes endorsed the idea of a One God identical with the world, whereas Parmenides formulated the original theory of being transcending the corporeal world, but constituting the reason for its identity as a whole. The interpretation of Parmenides presented in this article deviates from the commonly accepted one. Melissus borrows the Parmenidean way of understanding being as one and places it in the world, which brings his views close to Xenophanes's account. Each of these theories, however, poses many problems of interpretation, resulting mainly from the small number of original texts available.

Keywords: Xenophanes of Colophon; Parmenides of Elea; Melissus of Samos; Eleatic school of philosophy; the beginnings of ontology

DARIUSZ PIĘTKA

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii
(Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Institute of Philosophy, Poland)

ORCID <https://orcid.org/0000-0003-3915-6232>

d.pietka@uksw.edu.pl

DOI 10.21697/spch.2022.58.A.08



Tekst jest udostępniany na zasadach licencji Creative Commons (CC BY-ND 4.0 Międzynarodowe).

Zgłoszono: 06/11/2022. Zrecenzowano: 13/12/2022. Zaakceptowano do publikacji: 20/12/2022.